

ANTROPOLOGIA I HISTORIA WOBEC MITYZACJI PRZESZŁOŚCI

MARCIN BROCKI

Antropolodzy i historycy podzielają pogląd, że PRL jako fenomen społeczny i kulturowy wciąż wymaga interpretacji. Pomimo faktu, że powstało już wiele prac na ten temat, w szczególności opracowań socjologicznych, historycznych, politologicznych czy etnograficznych (choć te ostatnie są mniej liczne), historyczna i antropologiczna rekonstrukcja zjawiska wydaje się stale niedomknięta.

Przyczyn może być wiele, a jedną z nich jest błędne, choć powszechne, posługiwanie się pojęciem PRL tak, jakby istniało coś jednego, na co można by wskazać jako właściwe odniesienie przedmiotowe. Zakłada się bowiem, że mamy do czynienia z niezróżnicowanym przedmiotem, o którym można wypowiadać sądy ogólne. Należy jednak pamiętać, że tego typu wygodne skróty nie są neutralne w stosunku do kreowanych przez nie rzeczywistości i wpływają na interpretację zjawisk, które ostatecznie mają reprezentować. Mogą też stanowić podstawę mitu – w tym wypadku mitu realnego istnienia przedmiotu, jakim miałyby być PRL. Oczywiście nie chcę przez to powiedzieć, że PRL nie istniał – tyle tylko, że reifikacja i ujednoczenie tak złożonej rzeczywistości nie służy jej rozumieniu.

Wiemy, że PRL ma swoje oficjalne granice czasowe – 22 lipca 1952 roku wraz z Konstytucją lipcową Rzeczpospolita Polska zmienia nazwę na Polska Rzeczpospolita Ludowa (PRL); wróciła do dawnej nazwy 31 grudnia 1989 roku dzięki uchwale zmieniającej ustawę zasadniczą. Nie są to jednak daty, które w społecznej pamięci są silnie utrwalonymi momentami przełomów ani nie wywołują z pamięci automatycznie hasła PRL. Wskazuje się na ogół, że początek Polski Ludowej przypada na koniec II wojny światowej, a jej kres na rok 1989 (tu na ogół wybory czerwcowe stanowią symboliczną datę graniczną). Jednak, gdy nie pytamy wprost o cezury czasowe, lecz analizujemy sposoby myślenia i działania różnych grup społecznych w określonych ramach czasowych, to okazuje się, że PRL w różnych miejscach i środowiskach zaistniał

w różnym czasie w różny sposób i odmiennie wplótł się w praktykę społeczną¹. Również współcześnie obserwujemy i doświadczamy odmiennych sposobów przystosowania się różnych poziomów struktury społecznej, różnych grup społecznych, do zmieniającej się rzeczywistości polityczno-ekonomicznej² dlatego zatem mielibyśmy oczekiwać jednorodnych reakcji w przeszłości i podobieństw w konstrukcji „PRL-u”?

Doświadczenia dnia codziennego, nawykowe sposoby działania i myślenia różnych grup społecznych składają się na niejednorodny obraz życia w okresie socjalizmu w Polsce. Jednolity PRL, który najchętniej jest umieszczany w dychotomicznych zestawieniach, nie istniał i nie istnieje inaczej niż jako element doraźnej argumentacji (czy to politycznej, czy w codziennej rozmowie). Antropologów interesuje właśnie ten PRL, który był i jest przestrzenią ludzkich doświadczeń (ze wskazaniem na różnorodność doświadczających środowisk), oraz PRL jako zmytyzowany twór, narzędzie współczesnego dyskursu.

Doświadczenia PRL-u dostępne są wiedzy etnologicznej poprzez ich reprezentacje, które tworzą rozproszony i niezwykle złożony zbiór. Nie są gotowymi faktami, zdającymi sprawę jaki był/jest PRL, lecz materiałem, który musi być przez antropologów dopiero rozpoznany, niekiedy wywołany, i zanalizowany. Reprezentacje PRL-u, takie jak: wspomnienia, fotografie, ukazywanie w dokumentach pewnych zdarzeń i form zachowań jako typowych (np. w materiałach filmowych koncentracja na kolejkach po papier toaletowy, mięso i wędliny, itp.), są znakami, z pomocą których właściwy tekst (fragment życia w PRL) może być rekonstruowany. Nie stanowią natomiast danych, które mówią coś same przez się – mogą wprawdzie stać się tego typu znakami, ale dopiero, gdy przenieścimy je do innego kontekstu, np. w ramy popkultury. Lecz wtedy musimy mieć świadomość, że należą one do innego porządku kultury i tylko jako element tego innego kontekstu mogą być odczytywane.

Pojęcie PRL jest w ostatnich latach bardzo mocno eksploatowane w ramach dyskusji politycznych, ale też w obrębie szeroko pojętej kultury popularnej. Ten pierwszy porządek sięga po „przeszłość” niemal naturalnie – jak pokazują bowiem liczne prace antropologiczne, we wszystkich systemach politycznych konstruowanie przeszłości jest elementem legitymizacji obecnej władzy³.

¹ Cf. *W poszukiwaniu portretu Polaków*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2009.

² Cf. A. Kojder, *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989–1997*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa 1999, s. 12–13.

³ Cf. T.H. Eriksen, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, przeł. J. Wołuńska, Warszawa 2009, s. 273; M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 130.

W ramach tego drugiego porządku dokonuje się urzeczowienia i „egzotyzacji” przeszłości tak, aby stała się elementem wymiany, towarem. Oczywiście sposoby użytkowania przeszłości są różnorodne (obrazy przeszłości są np. integrującym elementem dużych grup społecznych) i nie zamierzam sprowadzać ich do dwóch wymienionych, uważam jednak, że na tym przykładzie najłatwiej jest dostrzec umowność figury PRL.

Przeszłość, jak wspomniałem, nie jest dostępna bezpośrednio, więc nie można się do niej odwołać przez namacalne jej wskazanie. Osiągalna jest jedynie pośrednio, a często medium użyte do reprezentacji stwarza dogodną sytuację do manipulacji przeszłością. Dokumenty, świadectwa minionego czasu nie są neutralnym medium przenoszącym fakty, podlegają selekcji, wyborowi, są sytuowane w relacji do innych faktów, wytwarzając w ten sposób przeszłość, o charakterze której decydują niekiedy np. niewielkie przesunięcia w sposobie użycia metafor, za pomocą których opisuje się wydarzenia⁴. Ważne zatem staje się to, kto dokonuje selekcji i sytuuje „fakty” w odpowiedniej sieci relacji, jakim językiem się posługuje i w jakim celu skupia się na wybranych elementach przeszłości.

Jest to o tyle istotne, że reprezentacje minionego czasu nie są bez znaczenia dla podejmowanych społecznie działań i społecznej klasyfikacji przeszłości, mogą zatem służyć jako narzędzia manipulacji. W tym ostatnim przypadku szczególnie „użyteczne” okazują się te reprezentacje, które wskazują na wspólnotę w cierpieniu, ponieważ silny ładunek emocjonalny, jaki ze sobą noszą, zwiększa siłę ich oddziaływania. Jak zauważył Konrad Górny: „rozkład systemu komunistycznego, połączony z rozpadem lokalnych więzi społecznych, powszechną biedą, konsumpcyjnym modelem życia, sprawił, że ludziom znajdującym się poza zwarciem napisaną historią tych, którzy ją tworzą, pozostał krach i powrót do mitu”. Popadają oni w alegoryczne asocjacje między «dawnymi czasami» i dniem dzisiejszym. Przeszłość i terażniejszość są porównywane i przeciwstawiane, lecz nie łączy ich jak historię, uporządkowana kolejność”⁵.

Warto w tym kontekście zauważyć, że obszary PRL – wskazywane w dyskursie politycznym jako przestrzenie ucisku – rozrastają się od upadku komunizmu szybciej niż inne przestrzenie codzienności. Sprzyja temu bardzo mocno

⁴ Cf. M. Głowiński, *Peereliada*, Warszawa 1993; P. Nowak, K. Olejnik, *Współcześni czarnoksiężnicy – magia i rytuał w tekstach politycznych*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, 2001, t. 13, s. 27–48; J. Zinken, *Polskie autostereotypy w debacie o transformacji ustrojowej, albo: Dlaczego komuniści są Krzyżakami?*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, 2003, t. 15, s. 147–164; M. Haładewicz-Grzelak, *The Mythopoeia in Stalinist Propaganda of Post-war Poland*, „Semiotica”, 2010, t. 1–4, s. 175–213.

⁵ K. Górny, *Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego*, Wrocław 2003, s. 114.

osadzona w publicznym dyskursie, już od czasów PRL, dychotomia państwo, władza (aparatus państwowy) – obywatel (społeczeństwo); ten pierwszy człon utożsamiony jest z aparatem ucisku, ten drugi z uciskanymi. Opozycja ta, choć nie bezpodstawna, jest także elementem kreowania „mitycznej” wersji PRL-u, jako jednorodnego tworu pozbawionego przestrzeni różnorodności życia codziennego i codziennych doświadczeń. Zaczyna się pojmować relacje władzy w kategoriach kolonizacji, lub wręcz totalnego zniewolenia społeczeństwa przez aparat państwowy. Niewątpliwie ograniczenie wolności, nawet nie przez wszechobecną inwigilację, lecz choćby monstrualnie rozbudowaną biurokrację, może przypominać kolonizację. Nie należy jednak zapominać, że administracja/biurokracja działa w lokalnej sieci relacji, a ta na wielu poziomach zmiękcza opozycję aparat państwowy – obywatel. Fikcyjność mocnej opozycji jest oczywista z punktu widzenia uczestnika życia społecznego – o czym przekonał się szczególnie wyraźnie po 1989 roku, kiedy to „bohaterowie” niedawnej opozycji nie stali się automatycznie bohaterami nowego porządku, weszli w tę samą sieć relacji lokalnych władz, która mocno ich odbarwiła. Antropolodzy pokazują, że choć opozycje należą do stałego repertuaru środków osvajania rzeczywistości (mogą nawet narzucać doraźnie określone jej wizje jako obowiązujące), są to środki, które z punktu widzenia analityka kultury nadmiernie ją upraszczają, pomijają złożoność realnie istniejącego i doświadczanego świata i faktycznych relacji między elementami tego świata (w tym relacji międzyludzkich). W efekcie są one elementem mityzacji określonych wycinków rzeczywistości. A nie należy zapominać, że jak wykazywał Roland Barthes, mit jest silniejszy od faktów⁶, przez co staje się znakomitą materią do różnego rodzaju skutecznych i trudnych do przezwyciężenia manipulacji.

Poza kontekstem polityczno-historycznym, w którym najczęściej dokonuje się mityzacji PRL (z różnych stron sceny politycznej), w egzotyce tego okresu uczestniczy też rynek, korzystając z kategorii nostalgii. Stewart zauważa, że nostalgia jest praktyką kulturową, której formy, znaczenia, efekty zmieniają się wraz z kontekstem, w jakim jest ona używana. Nostalgia w sytuowaniu „dawniej” w relacji do „teraz” tworzy ramę interpretacyjną dla wyrazu pewnych aspektów płynnego życia społecznego tu i teraz, porządkuje wydarzenia z przeszłości tymczasowo i dramatyzuje je jako „rzeczy, które miały miejsce” czy „które mogły mieć miejsce”, jednocześnie oczyszczając, reifikując i miniaturyzując obecny świat społeczny⁷. W efekcie „produkty” nostalgii zyskują specyficzną

⁶ R. Barthes, *Mit i znak*, przeł. W. Błońska [et al.], Warszawa 1970; Cf. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.

⁷ K. Stewart, *Nostalgia – A Polemic*, [w:] *Rereading Cultural Anthropology*, red. G.E. Marcus, London 1992, s. 252.

wartość, jako metonimiczne reprezentacje czegoś, co w sposób istotny porządkuje obecne doświadczenie – nie tylko jako elementy „lepszego świata” z przeszłości. Stąd mamy dziś wysyp produktów „nostalgicznych”, czyli nawiązujących swoim wyglądem do oryginałów kojarzonych z okresem PRL: od zwykłych kredek dla dzieci, przez wystrój pubów, stare seriale, bajki, komiksy, po nostalgiczne wycieczki (np. po Nowej Hucie w Krakowie). Kultura popularna zaczyna na własny użytek wytwarzać obraz PRL, a ze względu na siłę oddziaływania tej kultury, jej obrazy (w sensie dosłownym, bo kultura popularna dociera do odbiorcy poprzez materialne reprezentacje), staje się najważniejszym medium odbioru PRL-u.

Ponieważ antropologiczny sposób interpretacji przeszłości nie jest sam przez się zrozumiały, postaram się ukazać jego specyfikę, zestawiając go z klasycznym dyskursem historii, określanym też jako holistyczno-realistyczny⁸.

W antropologii zainteresowanie przeszłością jest podyktowane na ogół tym, że terażniejszość jest bardziej zrozumiała przez sposób, w jaki przygląda się przeszłości, dla historii terażniejszość to efekt przeszłości: „Dla wyobraźni historycznej «my» jest łącznikiem w genealogii kulturowej, a «tu» jest dziedzictwem. Dla wyobraźni antropologicznej «my» jest hasłem w słowniku kultury, a «tu» jest dom”⁹. Dodatkowo w antropologii rekonstrukcji i interpretacji podlega potoczna (popularna) wersja historii (najczęściej ustna), podczas gdy dla historii jest ona na ogół, w najlepszym razie, alternatywną wersją dziejów, a w większości przypadków jest przestrzenią „ludzkich pomyłek”, o których nie warto wspominać. Pod adresem historyków, którzy starają się o niej pisać, pada zarzut anegdotyzmu¹⁰, że oto dość naiwne jest prezentowanie wybranych momentów czy osób jako reprezentantów przeszłości, a jeszcze bardziej infantylne jest twierdzenie, że jednostka może dać historykowi wgląd w rzeczywiste znaczenia jej sposobu życia.

Fakt, koncentrowanie się wyłącznie na jednym poziomie historii jest mitotwórstwem, podobnie jak wiara, że z połączenia poziomu makro (wielkich zdarzeń) z mikro (historia biograficzna, „anegdotyczna”) stworzy się historię totalną, właściwą. Jak zauważył Claude Levi-Strauss, oba poziomy porządkują zdarzenia w inny sposób, nie stanowiąc dla siebie tworów komplementarnych: „Historia biograficzna i anegdotyczna jest najmniej wyjaśniająca, lecz jest

⁸ J. Topolski, *Tendencje postmodernistyczne w historiografii*, [w:] *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1994, s. 124.

⁹ C. Geertz, *Historia i antropologia*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, 1997, nr. 1–2, s. 7.

¹⁰ C. Ginzburg, *Ser i robaki, Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku*, Warszawa 1989, s. 17.

najbogatsza pod względem informacji, bo rozpatruje jednostki w ich szczególności, i opisuje dokładnie, dla każdej oddzielnie, niuanse charakteru, tajniki motywów i fazy podejmowanych postanowień [...]. W konsekwencji – i w zależności od poziomu, na którym się historyk ustawia – traci on w za kresie informacji to, co zyskuje w zakresie zrozumienia lub też na odwrót [...]. W przypadku każdej domeny historii, z której historyk rezygnuje, jego względny wybór dokonuje się zawsze tylko pomiędzy historią, która więcej informuje, a mniej wyjaśnia, a historią, która więcej wyjaśnia, a mniej informuje”¹¹. W każdej z postaci historia stwarza, a nie odtwarza realnie i w sposób niezależny istniejący przedmiot¹².

Zachodni dyskurs historyczny upiera się, że historia ma mieć charakter pisany, charakter ustny ma tradycja¹³. Fikcja (potoczna wersja historii) nie interesuje większości historyków (z nielicznymi wyjątkami – np. C. Ginzburg¹⁴, E. Le Roy Ladurie¹⁵ czy E. Hobsbawm¹⁶). Dzieje się tak dlatego, że inaczej rozumiemy to, co „rzeczywiste i prawdziwe”. Dla antropologii „realne” jest to, co istnieje dla określonych ludzi, dla historii „realne” jest to, co istnieje dla historyków.

Antropologa mniej interesuje, przez pryzmat celu dyscypliny, „jak było naprawdę”, skupia się raczej na samym procesie „uznakowania” dziejów. Stąd też etnografia historii różni się mocno od historii nauczanej w szkołach, jest jej krytyką¹⁷. Antropolog, podobnie jak semiotyk, „podchodzi do procesu historycznego jak do pewnego tekstu zdarzeniowego, który jest odbierany, odczytywany przez społecznego adresata. U podstaw tak pojmowanego procesu dziejowego leży model komunikacyjny: nadawcy (podmioty historii) ślą rozmaite komunikaty (w tym także w postaci znaczących działań), które są odczytywane przez odbiorcę, którym najczęściej jest jakaś zbiorowość, wywołując jego zwrotne reakcje. Zdarzenia ulegają przy tym odpowiedniej interpretacji, ponieważ są one odbierane w pewnym języku, na który składają się wyobrażenia danej zbiorowości, występującej w roli społecznego adresata. Te same zdarzenia mogą być

¹¹ C. Levi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajczkowski, Warszawa 1969, s. 392–393.

¹² Cf. J. Topolski, op.cit., s. 134.

¹³ M. Herzfeld, op.cit., s. 101.

¹⁴ C. Ginzburg, op.cit.

¹⁵ E. Le Roy Ladurie, *Wioska heretyków 1294–1324*, przeł. D. Żółkiewska, Warszawa 1988.

¹⁶ E. Hobsbawm, *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. i F. Godyń, Kraków 2008.

¹⁷ E. Korulska, L. Stomma, *Początki państwa polskiego – wersja dla dzieci*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1989, nr 4, s. 203–204.

rozmaicie interpretowane w zależności od języka, w którym są odbierane”¹⁸. Widać zatem, że na ogół sposób rozważania problematyki będzie w obu dyscyplinach zasadniczo inny.

Ale jak wspominałem, historia i antropologia mają swoje odcienie. Braudel pisze, że „nie ma jednej historii, jednego rzemiosła historyka, ale rzemiosła rozliczne, historie liczne, suma zainteresowań, poglądów, możliwości – suma, do której przyszłość dorzuci inne zainteresowania, inne poglądy, inne możliwości”¹⁹.

Istnieje zatem „historia wydarzeniowa”, którą dzieli przepaść od współczesnej antropologii. To właśnie o tego typu historii i generowanej przez nią wizji antropologii pisał Geertz: „Historycy mają skłonność do szeroko zakrojonych myśli i działań: Rozkwit Kapitalizmu, Upadek Rzymu, a antropologowie do badania małych, dobrze wydzielonych społeczności: Świat Tewa (czyj?), Lud z Alor (kto?); wiedzie to historyków do oskarżania kierowanego pod adresem antropologów o zmiłowanie do niuansowania, «tarzania się» w szczegółach, tego, co niejasne i nieważne, a antropologów z kolei do oskarżania kierowanego pod adresem historyków o schematyzm, utratę kontaktu z bliskością i zawilocią prawdziwego życia [...]”²⁰.

Istnieje też „historia struktur długiego trwania”, która jest właściwie zastosowaniem metody strukturalnej do nietradycyjnego obszaru badań etnologii²¹. Mamy, wspomnianą już wcześniej, historię wyrastającą z narratywizmu (Hayden White, Frank Ankersmit)²² oraz tzw. mikrohistorię (Ginzburg, Le Roy Ladurie, Darnton), które podzielają ze współczesną etnologią odrzucenie redukcyjnych modeli interpretacyjnych, wykluczających z badań tzw. irrelewanty.

Richard van Dülmen pisze, że „nowsza historia kultury uczy ostrożnego obchodzenia się z wielkimi teoriami. Nowoczesne teorie racjonalizujące, cywi-

¹⁸ B. Uspienski, *Historia i semiotyka. Percepcja czasu jako problem semiotyczny*, [w:] *Historia i semiotyka*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 1998, s. 9.

¹⁹ C. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 152.

²⁰ C. Geertz, *op.cit.*, s. 6.

²¹ Łotman zarzuca historykom tego nurtu, że absolutyzują ponadindywidualne, anonimowe i typowe procesy, co prowadzi do wizji dziejów pozbawionych elementu twórczego i wolności. „Głosząc hasło «historii człowieka bez człowieka», Francuzi stracili z oczu historię jego twórczej działalności” (cyt. za: Żyłko, *Słowo wstępne*, [w:] J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999, s. 18–19).

²² Tej wersji historii towarzyszy bardzo silna wewnątrzśrodowiskowa reakcja krytyczna, np. Carlo Ginzburg uważa, że redukcja historiografii do wymiaru tekstualnego pozbawia ją jakiegokolwiek wartości poznawczej. Równie bezpłodna jest według niego, postulowana przez Ankersmita, kontemplacja fragmentów, wycinków historii w izolacji, poza kontekstem (C. Ginzburg, *Microhistory: Two or Three Things That I Know about It*, “Critical Inquiry”, 1993, t. 20, s. 31–33).

lizujące i sekularyzujące są z pewnością pomocne przy wyjaśnianiu, jednakże historia pokazuje [sic! – przyp. M.B.], że nie istnieje nieliniowy (unilinearne) rozwój w odniesieniu do jednego celu, ludzkie zachowanie nie stosuje się do żadnych pojedynczych wzorów, wykładni, instrukcji, lecz zawiera przeciwności i dwuznaczności, które dla życia nie mniej są decydujące. Dlatego też nowsza historia kultury odrzuca pytania o społeczne funkcje, koncentruje się natomiast na subiektywnym sensie ludzkiej praktyki, której przypada własny wymiar, i to w rodzaju i sposobie, który odpowiada celowi życia i widzeniu świata ludzi”²³.

Zbliżenie do sposobu rozważania problematyki na modłę antropologiczną znajdujemy np. u Ginzburga, Hobsbawma czy LeGoffa. Ten ostatni podkreśla, że waga, jaką przywiązują etnologowie do życia codziennego, prowadzi w sposób naturalny do badań nad mentalnością, rozumianą jako to, co zmienia się najmniej w procesie historycznej ewolucji. Badania życia codziennego, „codziennej oczywistości”, włącznie z jej niepowtarzalnością, ulotnością, wyjątkowością nie muszą zatem być przeciwstawione badaniom tego, co trwałe w kulturze – fakt ten podkreśla w swoich pracach także wielu antropologów. Z kolei Carlo Ginzburg, w przeciwieństwie też do „strukturalistów” szkoły Annales, nie uważa jakoby przypadki wyjątkowe, anomalie miały być ignorowane w dokumentacji historycznej na korzyść tego, co powtarzalne, seryjne, spójne i porównywalne – wręcz przeciwnie. Sądzi, że te elementy mogą mieć szczególną wagę w historycznej rekonstrukcji (co przypomina antropologiczną krytykę strukturalizmu). Zredukował skalę obserwacji do pojedynczego przypadku analizowanego szczegółowo z całym kontekstem współzależnych dokumentów i tekstów kultury, do czegoś, co, jak sam określił, dla innego historyka mogłoby być jedynie przypisem w hipotetycznej monografii. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o rekonstrukcję pojedynczego przypadku, o wytłumaczenie fantastycznego świata młynarza z Friuli i decyzji o jego skazaniu, lecz także o pokazanie obecności autora (historia jako narracja) w tego typu rekonstrukcji: „hipotezy, wątpliwości, nieoczywistości stały się częścią narracji; poszukiwanie prawdy stało się częścią ukazanej prawdy (osiągniętej)”²⁴.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do konkluzji, że zarówno akademicka historia, jak i antropologia (w przypadku, gdy zajmuje się historią „oddolną”) oraz wersje historii popularnej (tej „od dołu” – potocznej wizji przeszłości) to formy semiozy przeszłości. Semioza przeszłości oznacza „przemianę nie-znaku w znak, nie-historii w historię. Tego rodzaju semioza zakłada z kolei dwa nie-

²³ R. van Dülmen, *Historia kultury dzisiaj. Problemy i zadania*, [w:] *Studia z dziejów kultury i mentalności czasów nowożytnych*, red. K. Matwijowski, B. Rok, Wrocław 1993, s. 14.

²⁴ C. Ginzburg, op.cit., s. 24.

zbędne warunki: 1) ułożenie poszczególnych zdarzeń (odnoszących się do przeszłości) w czasowej następczości, czyli wprowadzenie czynnika czasu, 2) ustanowienie pomiędzy zdarzeniami relacji przyczynowo-skutkowych, czyli wprowadzenie czynnika przyczynowości. Takie są warunki gwarantujące semiozę historii. Jeśli nie przestrzegamy pierwszego z nich, mamy do czynienia z czasem mitologicznym [metafora – przyp. M.B.]; jeśli nie przestrzegamy drugiego – opis historyczny przekształca się w zwykłą chronologiczną lub genealogiczną następczość [metonimia – przyp. M.B.]. Przy tym oba te czynniki wiążą się ze sobą w historycznym przedstawieniu [...]”²⁵. „Skoro pewne zdarzenie jest odbierane (przez współczesnych, przez samych uczestników procesu historycznego) jako znaczące dla historii (a więc dla przyszłości), czyli semiotycznie nacechowane w planie historycznym – mówiąc inaczej, skoro mu się nadaje znaczenie faktu historycznego – wszystko to każe dostrzegać w danej perspektywie poprzedzające zdarzenia jako wzajemnie powiązane (przy czym wcześniej nie musiały być w ten sposób pojmowane). A zatem zasłże zdarzenia selekcjonuje się i nadaje im sens z punktu widzenia terażniejszości o tyle, o ile pamięć o nich jest nadal żywa w świadomości zbiorowej. Przy tym przeszłość organizuje się jako tekst odczytywany w perspektywie terażniejszości. W ten sposób semiotycznie nacechowane zdarzenia każą widzieć historie, formować poprzedzające zdarzenia w szereg historyczny. Tak się tworzy doświadczenie historyczne – nie jest to ta realna wiedza, która stopniowo odkłada się (kumuluje się) w czasie, razem ze zdarzeniami, w postępującym ruchu historii (w sensie *res gestae*), lecz te związki przyczynowo-skutkowe, które są postrzegane z synchronicznego (aktualnego dla danego momentu) punktu widzenia. Właśnie dlatego historia niczego nie może nas uczyć – doświadczenie historyczne nie jest czymś absolutnie i obiektywnie danym, zmienia się ono w czasie i występuje w istocie jako pochodne od naszej rzeczywistości. Później mogą zachodzić kolejne zdarzenia, określające nową lek turę doświadczenia historycznego, jego reinterpretację. Tak więc przeszłość odczytuje się na nowo z punktu widzenia zmieniającej się terażniejszości. W tym też sensie historia jest grą terażniejszości i przeszłości”²⁶.

Podobne stanowisko zajmuje Czesław Robotycki. Jednak według niego rozróżnienie semiozy i mitologizacji traci rację bytu, mitologizacja zawłaszcza pojęcie poznania: „Historia wyjaśnia zdarzenia już przez sam dobór i sposób ich uporządkowania”, zatem „nie ma historii, jest mitologia – to my nadajemy

²⁵ B. Uspienski, op.cit., s. 24.

²⁶ Ibid., s. 27.

sens dziejom”²⁷. Różnica wynika z użytego języka: „[historia posługuje się językiem nauki, a tradycja językiem o strukturze mitycznej. Samo przekształcanie ciągów faktów w teksty dokonuje się jako wybór, rekonstrukcja oraz swoiste «zapominanie» pewnych wydarzeń w zgodzie z regułami kodów organizujących kulturę”²⁸.

Powyższe uwagi można sparafrazować ulubioną formułą dekonstrukcjonistów, mówiącą, że „każdy dyskurs to *bricoleur*”. W historii dochodzi jednak do zamazania tej działalności *bricoleura*: „W historii proces mityzacji przeszłości ukryty jest pod zasłoną faktów, ubrany w zdania wyjaśniające zdarzenia i sądy racjonalizujące dzieje”, zatem „rozdzielenia między przekonaniem zmytyzowanymi a sądami naukowymi są nieostre. Nie ma więc jednej historii, lecz jest ich tyle, ile jest paradygmatów określających sposób widzenia świata”²⁹.

Zasadne wydaje się w tym miejscu pytanie o sposób rozstrzygnięcia, która z tych reprezentacji przeszłości jest bardziej dla przeszłości reprezentatywna (czy w ogóle mamy kryterium rozstrzygnięcia o reprezentatywności narracji)?³⁰ „Jeżeli (...) cały polityczny porządek podporządkowany jest panującej fikcji [jak twierdzą antropologowie], to, czy ma jakiś sens próba odkrycia, gdzie rozchodzą się retoryka historyczna z historyczną rzeczywistością? Czy historycy symboliczności mogą w ogóle mówić o obiektywnej ‚rzeczywistości‘ z wyjątkiem tego, jak jest ona postrzegana przez tych, którzy są badani, a tym samym przekształcenia jej w jeszcze inną fikcję? Skoro uznajemy polityczne mistyfikacje zarówno jako nieuniknione, jak i godne badania ze względu na nie same – skoro odrzucamy brutalne i aroganckie wyjaśnienia dotyczące pochodzenia, fałszywej świadomości’ i chełpimy się badaniem percepcji i doświadczenia – czy jest jakiś przekonujący sposób połączenia ich ze społeczną lub materialną charakterystyką jakiegokolwiek hierarchicznego porządku bez popadania w taką lub inną formę mechanicznego funkcjonalizmu? Część historyków [cytuje takich autorów jak E.P. Thomson, Eugene Genovese i Felix Gilbert] twierdzi, że ciągle możliwe jest – a nawet wręcz konieczne – tworzenie takich powiązań i przestrzega przed wzrostem ‚antropologicznego’ idealizmu lekceważącego historyczne konteksty, w którym nowy fetysz eleganckiej prezentacji zastępuje stary fetysz socjologicznej abstrakcji i uciążliwej prozy. Inni odpowiadają, że takie obawy, chociaż usprawiedliwione nie muszą blokować historycznych studiów nad percepcją i kulturą polityczną z wykorzystaniem sposobów, na które ma

²⁷ C. Robotycki, *Historia i tradycja – dwie kategorie opisu przeszłości*, „Prace Etnograficzne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, 1992, z. 29, s. 17.

²⁸ Ibid., s. 16.

²⁹ Ibid., s. 18–19.

³⁰ Cf. J. Topolski, op.cit., s. 130, 132.

wpływ intuicja antropologiczna». [...] niepokój – że jeśli zbyt dużą wagę przypisze się znaczeniu, to rzeczywistość będzie miała tendencję do zaniku [...] rzeczywiście nawiedza ten rodzaj prac³¹.

Albo inaczej: czy pomimo tego, co napisano powyżej, jesteśmy w stanie odróżnić proces semiozy przeszłości od jej mitologizacji? Moim zdaniem tak, jeżeli za „bazową metaforę” określającą działalność antropologiczną (to czym ona jest) uznamy „przekład”. Translacja przeszłości i jej mitologizacja, w świetle prostej delimitacji zaproponowanej wcześniej przez Uspińskiego, są różnymi procesami, natomiast próba ich utożsamienia jest niebezpieczną „mitologizacją” działalności badawczej, w efekcie której język antropologii traci zdolność tłumaczenia.

Łotman pisze, że aby zrozumieć sens historycznych działań, sens zachowania ludzi oraz ich dzieł, należy osiąść języki ich kultur, co oznacza przekład z ich języka na nasz³², i „nie mamy innego mechanizmu poznania oprócz przekształcania «swojego» w «cudze» i podmiotu poznania w jego przedmiot³³. Jak wiadomo, istnieją też sposoby szacowania „jakości przekładów”, jednak jest to osobny rozdział współczesnej humanistyki i musi pozostać tymczasem poza nawiasem rozważań.

Na koniec warto dodać, że różnica między antropologią a historią sprowadza się nie do sposobu ujmowania zjawisk kulturowych, a do rodzaju nastawienia i praktyki: antropologia wyrasta i w głównej mierze bazuje na dokumencie i doświadczeniu terenowym, które zatem traktuje jako rodzaj „naturalnego” punktu wyjścia. Charakterystyczne jest dla niej nastawienie na szczegół, codzienność, dialektykę praktyki i kulturowej logiki, generalnie jest to praca nad innym typem dokumentu, który właściwie wytwarzany jest zawsze od podstaw – semioza dotyczy w antropologii również tekstu wyjściowego. Historia natomiast została ukształtowana jako rodzaj praktyki, której fundament stanowił gotowy dokument³⁴, a jedynie selekcja, dobór tekstów „wytwarzał” rzeczywistość, która w dalszej kolejności podlegała interpretacji. Różnica, która nie musi być widoczna przy mikroskopowym spojrzeniu na jednostkowe przypadki twórczości przedstawicieli obu dyscyplin lub hybrydyczne twory na ich obrzeżach (w tym kontekście przypadek oral history, która w pewien sposób podąża za antropologią, zbliżając obie dyscypliny, jest szczególnie znaczący), uwidacznia się, gdy rozszerzamy horyzont tekstów i sięgamy po twórczość, która masowo

³¹ C. Geertz, *op.cit.*, s. 11.

³² J. Łotman, B. Uspiński, *Mit – imię – historia*, [w:] *Historia i semiotyka...*, s. 13.

³³ J. Łotman, *op.cit.*, s. 187.

³⁴ N. Thomas, *History and Anthropology*, [w:] *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, red. A. Barnard, J. Spencer, London 2002, s. 413.

zapęnia specjalistyczne periodyki. Wtedy okazuje się, że skala zwiększa dystans, ponieważ ujawnia przywiązanie większości (będące nie zawsze efektem konformizmu, ale wielu innych uwarunkowań twórczości naukowej) do „twardego rdzenia” paradygmatów własnych dyscyplin. W gruncie rzeczy jest to pozytywny element relacji między antropologią a historią, ponieważ bez tego przywiązania moglibyśmy mieć do czynienia z proliferacją hybryd, a ta skutkowałaby ostatecznie obniżeniem standardu rzetelności naukowej.